

Juan Noemi C.

Profesor de Teología U.C.

LA ESPERANZA COMO FUERZA DE LIBERTAD *

I. INTRODUCCION

ESPERAR es un fenómeno humano que tiene como condición de posibilidad la experiencia de temporalidad y más específicamente de futuro. En un sentido amplio, esperar es la manera cómo el hombre se relaciona con el futuro. El genio sistemático de los griegos distinguía entre la percepción (aisthesis) a través de la cual el hombre se refiere al presente, la memoria (mneme) por la cual se conecta al pasado y el esperar que lo aboca al futuro (1). Como todo fenómeno humano, esperar es ambiguo, no sólo en el sentido de que se puede esperar algo bueno o malo, real o falso, sino en el sentido de que es posible esperar de diversas maneras. Un gran pensador de nuestro siglo, H. G. Gadamer, resume genialmente la fundamentalidad y ambigüedad de lo que comporta el esperar para el hombre cuando afirma: "Es determinante para el ser del hombre lo que se espera y la manera cómo espera" (2).

No es mi propósito considerar la esperanza como fenómeno humano en general, sino señalar primero en qué consiste la esperanza cristiana y luego mostrar cómo ésta se relaciona con la libertad del hombre. Más en concreto tratamos —en primer lugar— de mostrar qué espera un cristiano y cómo lo espera. Desde ahora, sin embargo, debe quedar en claro que nuestro enfoque es teológico-normativo, es decir, se trata de reseñar cuál debería ser la actitud de un cristiano ante el futuro. De ninguna manera pretendemos afirmar que de facto haya sido o sea siempre ésta la actitud de los cristianos.

* Conferencia dictada en el Goethe-Institut de Santiago de Chile, durante el mes de junio de 1978, a la cual se han agregado algunas notas y mínimas modificaciones estilísticas.

(1) Conf. PLATON, Filebo 39 e.

(2) "Das Sein des Menschen ist dafür bestimmend, was einer hofft, und wie er hofft". Cita tomada del artículo "Elpis" de R. BULTMANN, en Th. W. N. T. II, p. 515.

II. OBJETO Y FUNDAMENTO DE LA ESPERANZA CRISTIANA

Lo que especifica la esperanza cristiana es una persona, Jesús Cristo, "esperanza nuestra" como lo llama Pablo (3). Jesús Cristo es el objeto, es aquello que un cristiano espera. Las palabras con que se concluye el Nuevo Testamento dan buena cuenta de la vigencia y de la vehemencia con que la esperanza de las primeras generaciones de cristianos es una esperanza centrada en la persona de Jesús Cristo: "Ven Señor Jesús" (4).

La índole personal que deriva del objeto de la esperanza cristiana no se debe malentender como privada o parcial. Jesús se determina como "nuestra esperanza", es decir, se trata de la esperanza de una comunidad; y se le espera en cuanto Cristo, como Kirios, o sea como instancia total y definitiva. La esperanza de Jesús Cristo no es pues "mi esperanza" ni "una esperanza", sino que se articula como futuro universal y total, como la esperanza de toda la humanidad.

No está de más insistir en el carácter público-social y universal que dimana del objeto de la esperanza cristiana. En verdad, ante el desafío y la crítica de la racionalidad moderno-contemporánea, ha sido una tentación para los cristianos reducir la dimensión de su esperanza a la esfera de lo privado y parcializarla o permitir que sea parcializada a un "reservatum religiosum" como diría Tillich (5). La esperanza, empero, de la que dan testimonio los escritos neotestamentarios, resulta imposible entenderla como privada o parcial, dado que es la esperanza en Jesús, Señor de todos los hombres y de todo el hombre.

Lo que se quiere decir al hablar de dimensión personal de la esperanza cristiana es simplemente que lo esperado es una persona, la acción de una persona, la venida del Señor Jesús. Se da, pues, una ruptura con toda concepción meramente subjetivada de la esperanza. La esperanza cristiana no se establece como fruto de un determinado esperar, sino que se funda en la acción futura de la persona de Jesús, el Cristo. Lo anterior no quiere decir que la esperanza cristiana no tenga una dimensión subjetiva. Sólo se afirma que tal dimensión se entiende como consecuente a una acción objetiva, independiente de la conciencia del sujeto. No son sueños o ansia de felicidad, sometidos a la radical ambigüedad del sujeto, lo que se trasciende en una hypostasis esperada, sino que es la acción de otro, un suceso futuro que no se adecúa a la capacidad subjetiva, sino que irrumpe en la historia, lo que se espera.

Personal significa, por lo tanto, esperanza dependiente de otra persona, de Jesús Cristo. El cristiano espera un acontecimiento que no deja entender como prolongación de su propio acontecer. ¿En qué se fundamenta tal esperanza? El

(3) I Tim. 1, 1; Col. 1, 27.

(4) Ap. 22, 20. En I Cor. 16, 22 se conserva la fórmula aramea "maranatha", que puede tener tanto sentido indicativo (el Señor viene) como imperativo (ven Señor Jesús). Según la Didajé 10, 6, esta invocación tenía lugar conclusivo en la liturgia eucarística.

(5) Conf. P. TILlich, *Gesammelte Werke* IX, p. 13 y ss.

cristiano piensa que su esperanza no es ni veleidad ni tautología sublimada de su angustia, ni proyección futura de su frustración pasada y presente, sino que tiene un fundamento objetivo, dado, acaecido ya.

Para un cristiano la esperanza se funda en la pascua de Jesús, en su muerte y resurrección. Es, pues, algo ya sucedido lo que funda el futuro acontecimiento que es objetivo de la esperanza cristiana (2 Ped. 1, 16).

Para aclararnos algo más con respecto a lo anterior, valga la consideración, aunque sea breve y esquemática, de la emergencia a la que aboca la esperanza del A.T. y la manera cómo Jesús se sitúa ante la misma: el término Cristo es una transcripción del griego Christós, y éste, a su vez, remite a la palabra hebrea masiah. Ahora bien, en el A.T. hay una serie de textos que dan testimonio de una esperanza en la venida de un futuro mesías (6). Dicha esperanza se entiende fundamentalmente como la esperanza en un futuro rey y tiene una dimensión temporal y política básica (7). Dada la situación política que vive Israel durante el tiempo de Jesús como dominio romano, dicha esperanza es entonces particularmente viva: "nosotros esperábamos que sería él que iba a librar a Israel" (Lc. 24, 21), dice uno de los desilusionados caminantes de Emaús al referirse a Jesús. Es importante en todo caso tener presente que el mesianismo veterotestamentario no tiene un significado unívoco. Así lo ha mostrado la exégesis de este siglo. Ya en 1905 señalaba Hugo Gressmann, en su obra "Ursprung der israelitischen Eschatologie", que el mesianismo veterotestamentario se debe entender como parte de un conjunto más amplio, a saber, la escatología, de la cual dan testimonio ya los primeros escritos de Israel. Gressmann distingue entre escatología o mesianismo paradisíaco, cosmográfico y mosaico, y entre mesías político, profético y apocalíptico. Estas distinciones son importantes para el debate ulterior, pues constituyen en marco básico de referencia a partir del cual se debatirá la cuestión mesiánica del A.T. Los estudios de la llamada "escuela escandinava", en la cual destacan los aportes del noruego Sigmund Mowinckel, aportan nuevos elementos. Para Mowinckel (8), el mesianismo es un fenómeno que nace en Israel debido a la experiencia del exilio y de la ruina del país. La catástrofe nacional y la experiencia del exilio habrían condicionado diversas reacciones y corrientes de pensamiento. La primera es la corriente mesiánica propiamente tal, es decir, la que espera que la casa de David resurgirá (9). Distinta es la corriente que se expresa en los oráculos del servidor sufriente, del Deutero-saias (10). Otra corriente es la que pone su esperanza en la figura del "Hijo del Hombre", figura que según Mowinckel no tiene su fuente en Dan. 7, sino que deriva de la concepción indo-iránica del Anthropos. Pues bien,

(6) Gn. 49,8ss.; Nm. 24, 15 ss.; Am 9, 11 s.; Is. 7, 10 ss. 8, 23 ss.; 11, 1 ss.

(7) En Israel, es la unción con aceite lo que consagra al rey y es así como se explica el mismo título de mesías, es decir, ungido. Conf. 25 m. 19, 22.

(8) Conf. *Han som kommer*, Copenhague, 1951.

(9) Según MOWINCKEL, Is. 11, 1-9 es el texto más representativo de este tipo.

(10) Al respecto, se puede ver V. DE LEEUW, *Le Serviteur de jahvé. Figure royale ou prophétique*, en *L'attente du Messie*, Brujas, 1958, pp. 51-56.

según este investigador sólo se puede hablar de mesianismo en el primer caso, donde el mesías es una figura político-escatológica. Por escatológico entiende este autor no cualquier visión sobre el futuro, sino aquella que se refiere a los últimos tiempos.

Entre los exegetas católicos sobresale por sus aportes al debate sobre este tema, el exegeta de Lovaina J. Coppens (11), quien da al mesianismo el significado siguiente: "cabe hablar de mesianismo tanto en cuanto los hagiógrafos se refieren a la intervención de un intermediario humano en la realización de los designios de Dios. Ahora bien, dado que ese intermediario es por excelencia un rey, al menos, durante un largo período de la historia israelita y en conformidad por otra parte con el uso veterotestamentario del vocablo 'mesías', el mesianismo en su sentido más estricto será monárquico o real" (12). Para Coppens, los otros tipos de mesianismo son más bien relecturas, profética, pietista, apocalíptica, sapiencial, del mesianismo real o monárquico que sería el mesianismo propiamente tal. La posición de Coppens parece ser la más aceptada actualmente por los exegetas (13). Pues bien, ante la esperanza mesianica del A.T., la actitud de Jesús es sumamente reservada. No se trata de un rechazo absoluto del título de mesías como lo atestigua Jn. 4, 25-26, pero en el N.T. no aparece como autodenominación de Jesús, sino que éste muestra un pudor con respecto a la proclamación y divulgación de su mesianidad como mostraba W. Wrede ya en 1901 (14). No es del caso entrar aquí a discutir las diversas explicaciones que se dan a esta parsimonia de Jesús (15). La anotamos sólo para contrastarla con la actitud de la primera generación de cristianos. Entre éstos tiene tal eco el título de Cristo, Mesías aplicado a Jesús, que pasa a constituir un nombre propio, Jesucristo, y el mismo se establece como objeto central de la confesión de fe en Jesús (Ac. 2, 22; 8, 5; 9, 22). Correlativamente el adjetivo cristiano pasa a ser calificativo de los seguidores de Jesús (Ac. 11, 26), es decir, los seguidores de Jesús son los "mesianistas" como recuerda Cull-

(11) Los estudios que COPPENS ha dedicado al tema son abundantísimos. Destacan entre los más importantes y de índole general los siguientes: *Les origines du messianisme. Le dernier assai du synthèse historique*, en *L'attente du Messie*, Brujas, 1954, pp. 31-38; *Le messianisme sacerdotal dans les écrits du Nouveau Testament*, en *La venue du Messie (Recherches Bibliques 6)*, Brujas, 1962, pp. 101-102; *L'espérance messianique. Ses origines et son développement*, en *Rev. Sc. Rel.* 37 (1963) 113-149, 225-249; *L'espérance messianique royale a la veille et au lendemain de l'exil*, en *Studia biblica et semitica Th. Chr. Vriezen* dedicada, Wageningen 1966, p. 46-61; *Le messianisme royal (Lectio divina 54)*, Paris 1868 *De oud- en intertestamentische verwachting van een eschatologische heilsmiddelaar. Haar relatie in het wordend christendom*, Bruseles 1975.

(12) *L'espérance messianique. Ses origines et son développement*, en *Rev. Sc. Rel.* 37 (1963) 226.

(13) Coincidentes con Coppens: J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und in Alten Orient*, Friburgo 1964, y del mismo autor, *Der Messias im Alten Testament und im Judentum*, en *Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments*, Würzburg 1967, 49-78; H. GROSS, *Der Messias im Alten testament*, en *Bibel und zeitgemässer Glaube. Altes Testament*, Kloster-nuburg, 1965, pp. 241-261.

(14) En su obra que marca un hito y abre un campo de discusión, *Dos Messibeheimnis in den Evangelien*.

(15) Conf. R. SCHNACKENBURG, *Cristología del Nuevo Testamento*, en *Mysterium Salutis III, 1*, especialmente p. 292 y ss.

mann (16). El privilegiar el título de Cristo, Mesías se explica precisamente por el hecho de que los primeros seguidores de Jesús ven en éste el cumplimiento de las promesas y de la esperanza de Israel (17). Este es elemento central de su fe. "Por tanto —dice Pedro— entérese todo Israel de que Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús, a quien ustedes crucificaron (Ac. 2, 36). Tenemos, pues, que es en lo acaecido en Jesús, es en su pascua donde se funda la esperanza cristiana, Jesús es el cumplimiento de la promesa hecha por Dios a Israel y así es el fundamento de una nueva esperanza. ¿Si tanto el objeto como el fundamento de la esperanza cristiana remiten a otro, Jesús Cristo, no significa lo anterior que el cristiano tiene una actitud alienada ante el futuro? ¿No se desentiende el cristiano como sujeto histórico, como sujeto de futuro? ¿No es acaso la esperanza cristiana una evasión —hermosa si se quiere—, pero evasión al fin? ¿No comporta desligarse de sí mismo y evadirse en otro? ¿El carácter cristocéntrico de la esperanza cristiana no vacía y elude el problema humano del esperar? ✓

Ante tales preguntas es preciso recordar lo siguiente: la esperanza cristiana tiene un fundamento y objeto diverso, otros, alienos al sujeto y en ese sentido es aliena, sin embargo, no determina una evasión del sujeto, todo lo contrario, esperar es para el cristiano la posibilidad real de asumirse como sujeto histórico.

Tal posibilidad se da por un doble motivo. El cristiano reconoce en la pascua de Jesús un suceso que lo afecta ónticamente, su ser se encuentra transformado por la muerte y resurrección de Cristo, de tal manera que puede afirmar su ser para la vida futura y total no como una "pasión inútil", sino como posibilidad real. Es decir, la acción pascual de Jesús, fundamento de la esperanza cristiana, no permanece como una vicisitud histórica ajena, sino que es fundamento en cuanto transformación entitativa del propio ser del hombre. La superación de la muerte que comporta la resurrección de Cristo no es para un cristiano algo que se acaba en Jesús, sino que recién comienza con él. El triunfo de Jesús Cristo es el Espíritu que anima y permite esperar con fundamento una resurrección de toda la humanidad (1 Cor. 15, 45).

Por otra parte, la segunda venida de Jesús se espera como anakefalaiosis, recapitulación, consumación de sentido de cada uno y de todos los hombres (18). No se trata, pues, de la culminación de una epopeya trashumana, sino que comporta la plena divinización del hombre (1 Cor. 15, 28).

Tenemos, pues, que la esperanza cristiana se articula como ontología histórica de la humanidad y no como ensoñación utópica. Cada hombre y todos los hombres constituyen el topos, el lugar de la esperanza cristiana. Cuando un cristiano

(16) Conf. *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchatel 1958, pp. 98-99.

(17) Conf. J. DUPONT, L'utilisation apologétique de L'ancien Testament dans les discours des Actes, en *Etudes sur les Actes des Apotres*, Paris 1967, pp. 245-282.

(18) Ver especialmente *Gaudium et Spes* 9, y 10. Sobre la dimensión antropológica —y no sólo cósmica— totalizante que tiene el concepto de recapitulación se puede ver H. CONZELMANN, *Der Brief an die Epheser*, Goetingen 1962, p. 61.

proclama a Jesús Cristo como "nuestra esperanza" no expresa una buena intención, un desiderátum, sino que su proclamación comporta reconocimiento de la posibilidad real de actualización de sentido para la humanidad.

Establecido el objeto y fundamento de la esperanza cristiana y reseñado el carácter intrínseco, óntico que comporta para el hombre, podemos pasar a delimitar las dimensiones de la misma.

III. LAS DIMENSIONES DE LA ESPERANZA CRISTIANA

Una primera dimensión dimana directamente del objeto. La esperanza cristiana es universal y concreta a la vez. Lo esperado no es algo parcial, no es ni para un grupo de hombres ni para una parte del hombre: el reino de Dios se plantea en el Nuevo Testamento como realización total y universal de sentido para toda la humanidad. Entre cristianismo y sectarismo hay una repugnancia básica. El evangelio se plantea con la pretensión de asumir la esperanza de todos los hombres (19). Cuando los cristianos hablan de "nuestra esperanza" no excluyen a nadie, invitan a todos a reconocer en Cristo el fundamento y la posibilidad real de un futuro de sentido pleno. Si no lo hacen y descartan a ésta o aquel grupo, se tornan merecedores de las palabras que Jesús dirigía a los fariseos de su tiempo (Mt. 23, 13 y ss.).

Lo que espera un cristiano se establece no sólo como sentido para todos los hombres, sino de todo el hombre. Nada queda excluido. Ciertamente en la historia del pensamiento cristiano ha sido grande la fascinación por el platonismo; hay sin embargo, un momento es que el desprecio por el cuerpo y la valoración exclusiva del alma se torna contradictoria con la esperanza en una resurrección de los cuerpos (1 Cor. 15, 12 y ss.). Todo el hombre fue asumido en Cristo (Fil. 2, 7), no sólo aquello que el hombre podría pensar lo diversifica del animal y por eso le es más propio y valioso, también su cuerpo, su carne. Aunque pueda chocar es preciso decirlo claramente: la esperanza cristiana no es espiritualista, sino que se establece como sentido futuro integral del hombre.

Lo más significativo y original de la esperanza cristiana reside en que su universalidad se plantea como concreta. Lo esperado por el cristiano no es ni la realización de una esencia abstracta, ni tampoco una reabsorción o volatilización de lo humano en lo divino; lo esperado es la realización de individuos, de cada persona humana concreta en una comunión con Dios que no la aniquila ni suprime como sujeto, sino que la plenifica. Lo que se espera no es tampoco reabsorción en una unidad genérica (20), sino la alegría de una comunión total.

Decíamos que el carácter universal —concreto de la esperanza cristiana— deriva inmediatamente de su objeto. En verdad, el cristiano no espera un ideal sino

(19) Esta es la tesis básica que Pablo quiere demostrar en la Epístola a los Romanos, R. 1, 16.

(20) Como bien lo muestra la condenación de los que niegan la individualidad eterna del espíritu humano que hace el Magisterio en el Concilio Lateralense V (D. S. 1440).

una persona, Jesús Cristo, "trascendencia-concreta" según las palabras de Paulo VI (21). La universalidad, pues, de la esperanza cristiana no significa indeterminación, postulación de un fin abstracto de la humanidad, significa comunión de personas concretas con personas concretas, El Padre, el Hijo y el Espíritu.

La esperanza del cristiano es **crónica**. En un doble sentido, es esperar en el tiempo y en todo tiempo. Esperar a Jesús Cristo no saca del tiempo, no significa evadirse de la historia, sino asumir, tomar en las propias manos la propia historia, y reconocer en Cristo un futuro de sentido para la misma. Esperar no exime de la tensión que establece la experiencia de temporalidad, sino que por el contrario, la radicaliza. Con razón dice Bernanos: "Para reencontrar la esperanza hay que ir más allá de la desesperación. Cuando se va hasta el centro de la noche se encuentra otra aurora" (22).

Por definición la esperanza no puede ser sino **en el tiempo**, de seres temporales. Esto no se debe entender como un mero accidente, como algo superable. El ser en el tiempo de la esperanza se supera sólo cuando deja de haber esperanza. La verdad de la esperanza no se mide por la idealidad con que se postule un futuro, sino por la manera como éste se especifica con respecto al presente. Un futuro es realmente esperado en la medida que tensa el presente, que lo infiere. Ahora bien, el futuro que espera un cristiano no saca sino que confronta con el presente. Jesús Cristo no es "esperanza nuestra" como hermosa teoría futura, sino como consumación futura de una presencia ya dada: "El Reino de Dios está en medio de nosotros" (Lc. 11, 20).

El cristiano espera **en todo tiempo**, es decir, su esperanza comporta una dimensión crítica permanente. El cristiano que confunde el orden que establecerá Jesús Cristo con el orden establecido ha dejado realmente de esperar. Esta dimensión del cristianismo tiene sus raíces en el yavismo veterotestamentario que es de una intransigencia permanente contra todo lo relativo que se alza con pretensiones de absoluto. Lo relativo que se absolutiza es denunciado como ídolo.

Tenemos, pues, que la esperanza es crónica en cuanto asume el presente, y en cuanto comporta un crítica del mismo. Para significar lo anterior podríamos haber dicho que la esperanza es profética, en el sentido más propio que este término tiene en el judeo-cristianismo.

Una tercera dimensión de la esperanza cristiana es su índole, **activo-pasiva**. El carácter pasivo deriva del hecho que lo esperado no se alcanza como fruto de la propia actividad, sino como acontecimiento y acción de otro. En el presente concreto esta realidad determina ese aspecto de la esperanza que en el Nuevo Testamento se llama Ypanoné y que podemos traducir como paciencia. Este aspecto, **empero**, no es el único, ni es separable de la dimensión activa de la esperanza cristiana. Esperanza no es espera sino responsabilidad activa de un futuro en un presente determinado; el cristiano debe estar "siempre dispuesto a dar razón de su

(21) Conf. *Igualdad y participación*, 29.

(22) *La liberté, pour quoi faire?* París, 1953, p. 14.

esperanza" (I Ped 3, 15). El futuro que se espera, por otra parte, comporta un juicio sobre la acción en el presente histórico (Mt. 25, 31-46).

IV. FUERZA DE LA LIBERTAD

Al interior de la racionalidad práctico-técnica de la época moderno-contemporánea se ha planteado más de una vez la crítica del cristianismo y de la esperanza cristiana como ideología alienante y destructiva de la libertad del hombre. Es probable que en concreto así haya sido más de una vez. Tal situación, empero, no constituye un paradigma, sino una perversión del cristianismo. En verdad: **La esperanza cristiana es de talento radicalmente libertario.**

Dicho carácter se especifica **como afirmación absoluta** de Dios como único sentido del ser libre del hombre y **como negación determinada** de todo aquello que coarta el ejercicio de la libertad.

Esperar el reino de Dios, ese "cielo nuevo y tierra nueva" que el Apocalipsis describe como "la morada de Dios con los hombres", en la cual éstos "serán su pueblo y El, Dios-con-ellos, será su Dios, que enjugará toda lágrima de sus ojos y no habrá ya muerte ni habrá llantos ni gritos ni fatigas..." Apc., 21, 1-4), esperar esta realidad significa afirmar al hombre como un ser, un sujeto para Dios. Ahora bien, teológicamente, esto es lo que define positivamente la libertad: **el hombre es libre, porque es para Dios.**

Consideremos en primer lugar en qué medida la afirmación de Dios como sentido y fin del hombre especifica el carácter libre de éste. La afirmación del ser libre del hombre que se establece no es relativa, no la afirma la Iglesia para algunos y la niega para otros hombres, no depende de lo que humanamente podamos juzgar como mayores o menores posibilidades de que se realice tal intencionalidad hacia Dios. Es una afirmación radical, que apunta a la raíz de ser persona humana, y absoluta, pues lo concernido es Dios. Cuando Juan XXIII habla de la "dignidad sagrada de la persona humana" (23), está precisamente expresando esto: el hombre es radicalmente un ser libre, un ser para Dios. Con ello, el Obispo de Roma se hace eco de una vieja tradición:

En el judeo-cristianismo hay una relación íntima o indisoluble entre teología y antropología. A la intransigencia del monoteísmo yavista es correlativa una normalidad que establece una concepción determinada del hombre (Ex. 20, 1 ss.; Dt. 5, 6 ss). Análogamente, el evangelio del Dios de Jesús no se postula como una gnosis sobre la divinidad, como una teoría abstracta de Dios, sino que comporta una definición antropológica básica: la humanidad, todo hombre, ha sido reconciliado, justificado con Dios en Jesús (Rm. 5, 15 ss.). De esta manera se universaliza el planteo del A. T. en la medida que se postula a Dios como fin irremplazable de cada

(23) *Mater et Magistra* 220.

hombre y no sólo de Israel. Además, en la esperanza neotestamentaria se establece una nueva raíz, se profundiza en lo que constituye la fuente de la libertad del hombre. Esta no se funda en la que pueda ser la justicia, la calidad moral de cada individuo, sino que arranca del mismo misterio trinitario como designio para el hombre. Es así como Pablo, al dar razón de la esperanza cristiana (II Cor 3, 4 y 12), aduce lo siguiente: "Porque el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad" (II Cor 3, 17). Tenemos, pues, que el ser para Dios, es decir, lo que positivamente define según el Evangelio el ser libre del hombre, no se postula sólo como un deber, sino como el derecho básico del hombre, que se funda en el designio trinitario sobre la humanidad, designio sellado por Cristo.

"Finis praecontinetur in forma" decían sabiamente los escolásticos, lo cual aplicado a este caso significa: **la libertad es la precontención de Dios en el hombre**. Tenemos, pues, que la afirmación de Dios como único futuro definitivo del hombre, cuya actualización ha inaugurado Jesús, comporta una afirmación radical del hombre como ser libre.

Consideremos ahora el segundo respecto mencionado, que permite captar el carácter libertario de la esperanza cristiana: esperar el reino de Dios establece una negación determinada de todo aquello que esclaviza al hombre y que impide un ejercicio de libertad. Pablo es harto explícito: "Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes, y no os dejéis oprimir..." (Gal. 5, 1). Ya hemos señalado que la dimensión crítica de la esperanza cristiana entronca en el rechazo intransigente del yavismo frente a toda idolatría, es decir, de todo lo relativo que pretende imponerse como absoluto, de toda realidad condicionada que pretende establecerse como incondicionada. Ahora bien, no vaya a pensarse que en la Biblia la idolatría consiste en la mera adoración de fetiches religiosos o cúlticos. Según el N.T., pueden ser ídolos el dinero (Mt. 6, 24), la voluntad de dominación (Col 3, 5; Ef. 5, 5) el poder político (Ap. 13, 8), la impureza (Rm. 6, 19), etc... No se debe olvidar tampoco que la prohibición de fabricarse imágenes (Ex. 20, 3 ss.; Dt. 5, 7 ss.) no se establece como una ordenación meramente cultural, sino que se funda en que sólo el hombre es la auténtica imagen de Dios (Gen. 1, 26).

La idolatría no es denuncia abstracta de la finitud, no es mera constatación de lo relativo como relativo, así como tampoco el monoteísmo del judeo-cristianismo es afirmación teórica de un solo Dios. La denuncia del yavista no está interesada en una negación teórica de la existencia de los "otros dioses", lo que se pretende es desenmascarar el carácter demoníaco de los mismos. Los "otros dioses", esos que proceden de esa fábrica de ídolos que es el corazón humano, como diría Calvino, son demonios, es decir, son destructores del hombre, llevan a la muerte.

La esperanza cristiana no es tan aséptica como algunos quisieran, sino que funda un "realismo creyente" (24) que no consiste en añoranza romántica de in-

(24) Esta expresión de P. TILLICH se contrapone a lo que el mismo autor llama "realismo incrédulo" e "idealismo creyente" y pretende delimitar la esperanza cristiana ante las utopías. Conf. *Gesammelte Werke* X, p. 73.

finitud, sino que comporta una denuncia permanente de toda realidad destructiva de ese ser para Dios, que es el hombre. La esperanza cristiana, "nuestra esperanza", como dice Pablo, engendra "nuestra lucha contra las potestades, contra los dominadores de este mundo..." (Ef. 5, 12).

El último Concilio y los documentos de Paulo VI se han referido más de una vez a la función libertaria del cristianismo (25).

En verdad, para el cristiano de hoy sigue lo que Pedro escribía a los primeros cristianos: "Y, ¿quién os hará mal si os afanáis por el bien? Más aún, aunque sufriérais a causa de la justicia, dichosos de vosotros. No le tengáis miedo ni os turbéis. Al contrario del culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pide razón de vuestra esperanza" (Ped. 3, 12-15).

(25) Al respecto, se puede revisar un índice temático del Vaticano II. Llamaré la atención la frecuencia con que se hace referencia a la libertad del hombre. Anotamos algunos: G. S. 13; 14; 17; 41, 2; 58, 4. De los escritos de Paulo VI, basta hacer referencia a *Evangelii Nuntiandi*, 30-39.